

УДК 1/14

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ

Р.А. Мигуренко

Томский политехнический университет

E-mail: tatarova47@mail.ru

Посредством философского анализа основных концепций повседневности и здравого смысла обосновываются положения об адекватности использования истин здравого смысла в решении проблемы сознания, в том числе – в поисках ответа на вопрос об их отношении к мифотворчеству индивидуального сознания.

Ключевые слова:

Повседневность, здравый смысл, интуиции здравого смысла, миф, проблема сознания.

Key words:

Everyday, common sense, intuition, the myth, the problem of consciousness.

Актуальность темы повседневности и здравого смысла в современной философии обусловлена рядом обстоятельств, прежде всего, признанием роли повседневности в науке. Так, в качестве аксиоматических принимаются следующие положения: повседневность является основанием науки; повседневные «субъективные теории» могут быть использованы в качестве «прототипа» в рациональном познании; неявное присутствие повседневного знания в структуре научного обеспечивает последнему возможность быть воспринятым обыденным сознанием. Обращается внимание на тот факт, что противоречия, свойственные повседневным «теориям», могут быть обнаружены только на уровне совокупностей истин здравого смысла. Возникают вопросы о том, насколько наука основана на повседневном знании, каким образом субъективные теории повседневности могут служить прототипами для науки.

Обращение к теме повседневности на уровне философии сознания связано, во-первых, с обнаружением противоречий между истинами обыденного сознания и концептуальными подходами к философскому решению проблемы сознания. Главный философский вопрос, направленный на выяснение отношения философского познания и повседневности: Какую роль играет повседневность в философском познании? Так обнаруживается, что игнорирование проблемы обыденности и интуиций здравого смысла в исследовательских программах, направленных на решение проблемы сознания, тормозит их успешную реализацию. Анализ реализации противоположных между собой программ – программы символического манипулирования и программы моделирования мозга – убедительно это подтверждает [1].

Первая программа – программа символической репрезентации – была основана на рациональной традиции и видела в искусственном интеллекте систему манипулирования ментальными символами, что обусловило его использование в качестве средства формальной репрезентации окружающей человека действительности. Разработчики этой программы интеллект понимали как способность решения задач с помощью логики, а цель исследова-

ния видели в поиске формальной структуры, на основе которой искусственный интеллект приобретает способность решать определённый класс задач и различать определённые образы. Основная идея – сознание и компьютер представляют собой физико-символьные системы. Её грандиозность состояла не в том, что числами можно закодировать всё, что угодно, а в том, что символами можно закодировать, всё, что угодно, даже числа. На основе этой идеи была выдвинута гипотеза о системе физических символов, согласно которой человеческий мозг и искусственный интеллект на определённом уровне абстракции имеют одно и то же функциональное описание. Иначе говоря, на определённом уровне и мозг, и цифровой компьютер представляют собой устройство, порождающее разумное поведение посредством манипулирования символами на основе неких формальных правил.

Эта гипотеза имеет глубокие исторические корни. Так, согласно Рене Декарту: а) понимание выражается исключительно в способности создания адекватных («подходящих») репрезентаций и манипулирования ими; б) эти презентации разложимы на простые элементы; в) презентации и манипулирование ими – это сложные комбинации элементарных символов. Томас Гоббс полагал, что рассуждения могут быть сведены к вычислениям. Основным аргумент в защиту этой идеи: рассуждения есть некая система, элементы которой имеют синтаксический характер. Можно сослаться на Г. Лейбница, пытавшегося построить универсальную систему символов, исходя из того факта, что человек в процессе понимания разлагает понятия на более простые элементы. Задача, однако, состоит в том, чтобы обнаружить то простейшее, посредством чего можно понять все более сложные понятия.

Иначе говоря, следует определить комплекс простейших элементов в виде элементарных свойств предметов окружающего мира, составить «алфавит человеческих мыслей», прямая функция которого, по Г. Лейбницу, – демонстрировать тождественную связь системы элементарного и того, что существует в предметах. В идейном базисе программы символического манипулирования прослежи-

вается также понимание мира как совокупности логически независимых «атомарных фактов» Л. Витгенштейном («Логико-философский трактат»), выразившим идею репрезентации посредством аргумента – мир есть совокупность фактов, а факты можно разложить на более простые объекты. Таким образом, определить интеллект – значит определить те простые элементы и логические связи между ними, посредством которых отражается мир «атомарных фактов», человеческий мир. В качестве непосредственных истоков основоположники первой исследовательской программы указывают работы Г. Фреге, Б. Рассела, А. Уайтхеда.

Программа символической репрезентации прошла несколько этапов. На этапе когнитивного моделирования основными были две проблемы: репрезентации и поиска. Удалось доказать, что искусственный интеллект на основе принципа «средство – цель» способен решать некий класс проблем. На втором этапе реализовывалась программа «Микромиры», шёл поиск ответа на вопрос, какие факты и правила следует использовать для репрезентации. Основная идея программы этого этапа – развить метод систематического манипулирования знанием в изолированных областях человеческой деятельности («микромирах»). Была создана программа, которая выполняла команды, записанные на естественном языке, но она была рассчитана на некий упрощённый «микромир». По мнению авторов статьи «Создание сознания vs моделирование мозга» [1], разработчики «спутали» мир человека – организованный массив объектов, целей, умений и практик, на основе которых получает свой смысл или становится осмысленной человеческая деятельность – и мир физической Вселенной, которая смысла не имеет.

С проблемой обыденного сознания создатели искусственного интеллекта столкнулись на третьем этапе реализации программы. По сути дела, получила подтверждение выраженная ещё М. Хайдеггером и Л. Витгенштейном мысль о том, что обыденный контекст формализовать трудно. Таким образом, попытки решить проблемы обыденного контекста на уровне искусственного интеллекта продемонстрировали «неспособность» символических репрезентаций передать обыденное понимание. Это объясняется двумя причинами – проблемой обыденного знания и отсутствием теории обыденного контекста [1. С. 420]. Имеется в виду положение, господствовавшее в классической философии, согласно которому понимание некой предметной области возможно только в том случае, если есть теория этой области, которая определяет в терминах абстрактных принципов отношения между бесконтекстными элементами – простыми исходными признаками, атрибутами, дискретными данными. Это предположение было подкреплено естественнонаучными теориями, авторитетными мнениями философов-классиков. Идея классиков о том, что любая человеческая деятельность формализуема, а интеллект проявляет себя в способности

выявлять бесконтекстные элементы и принципы, и лежала в основе программы символической репрезентации.

Философская традиция «переноса» в неклассический период философская традиция была подвергнута сомнению. Так, М. Хайдеггер и Л. Витгенштейн, признавая важность обыденного опыта и знания, отрицали наличие у человека теории обыденного мира. Согласно М. Хайдеггеру, обыденный мир не поддаётся репрезентации посредством набора бесконтекстных элементов в силу того, что в его структуре содержатся социально организованные связи, роли и цели, знания, умения и навыки, в сознании не представленные. Сходной была и позиция Л. Витгенштейна, полагавшего, что анализ обыденных ситуаций имеет смысл лишь в определённом контексте и при определённой цели. Иную позицию по этому вопросу занимал Э. Гуссерль, в принципе допускавший возможность теории повседневности на том основании, что человеческая разумность есть целенаправленная деятельность, детерминированная контекстом. Отсюда и предположение: ментальные репрезентации объекта способны обеспечить обыденный контекст, представляющий собой сложную систему фактов, взаимосвязанных с ещё более сложной системой убеждений. Для индивидуального сознания контекст неразличим и несущественен, его осознание возможно на уровне «совместного» сознания через систему общих для людей истин здравого смысла.

Основоположники второй – коннекционистской – программы использовали компьютер в качестве средства моделирования процессов в мозге. Эта программа основана на идее, что человеческая система по обработке информации является динамичной, интерактивной, самоорганизующейся. Интеллект здесь рассматривается как способность к обучению, а потому главную цель разработчики программы видели в том, чтобы создать физическое устройство, которое могло бы генерировать свои собственные способности. Если эта программа «выполнит свои обещания», то придётся: а) расстаться с убеждением классиков о том, что единственным способом воспроизвести разумное поведение является некая формальная теория; б) отказаться от идеи, что у каждого аспекта действительности, в том числе обыденного, должна быть своя теория [1. С. 425]. Однако если искусственные нейронные сети могут продемонстрировать, что человек, не имея никакой теории мира, способен к разумному поведению в повседневности, вопрос о том, могут ли они смоделировать обыденное сознание, остаётся открытым. И, таким образом, остаётся актуальным предположение о том, что с проблемой обыденного знания, блокировавшей прогресс технологии символической репрезентации, возможно, столкнутся разработчики программы искусственных нейронных сетей.

Следовательно, необходимо прояснить вопросы, касающиеся сущности повседневности, здра-

вого смысла, гносеологических возможностей обыденного знания в ранге истин здорового смысла в сфере теоретического познания.

Тема повседневности в философии возникла давно, но в классический период актуальной не являлась и потому не разрабатывалась. Для неклассической философии повседневность стала предметом критического анализа, источником общезначимого, основой и критерием достоверности. Значительный вклад в философию повседневности внесла лингвистическая философия: тематизировав естественный язык, она обратилась к проблемам повседневности и здорового смысла (поздний Л. Витгенштейн, Г. Райл, Дж. Остин). В русской философской традиции проблема возможностей обыденного сознания была понята И.А. Ильиным, В.В. Розановым, в советский период — М.М. Бахтиным. Последний, признавая разнотипность человеческого мышления, одновременно отстаивал идею равноправия, сосуществования и взаимодействия различных типов мышления. В современной отечественной философии предпринимаются попытки разработки многомерных концепций повседневности [3].

Утверждение, что повседневность — предмет философии, нуждается в уточнении: лишь то из повседневного, что приобретает вневременной, внеконтекстуальный статус и используется в качестве норматива от здорового смысла, является объектом её внимания. Современная философия в анализе потенциальных возможностей обыденного сознания, определении роли интуиций здорового смысла видит средство решения проблемы сознания. В качестве примера можно сослаться на концепцию локального эмерджентного интеракционизма, в основу которой положены принципы здорового смысла, касающиеся обыденного понимания сознания и действительности [2].

Понимание философии как деятельности, направленной на прояснение обыденных интуиций сознания и здорового смысла, возникло в Новое время: Д. Юм увидел в обыденности и суждениях здорового смысла подлинный предмет философии. Однако признавая решающую роль истин здорового смысла в повседневной жизни, он считал, что их следует изучать, чтобы понять обыденное сознание.

В обыденном сознании философию интересует, прежде всего, основания истин здорового смысла, — его естественные установки как ключ к восприятию действительности. Проясняя естественные установки, философ не должен входить в противоречие с их изначальными предписаниями, иначе итоговый концептуальный образ мира и его наивное изображение будут различны. Философ должен защитить установки сознания, подтвердить непротиворечивость предписаний здорового смысла, полагает В.В. Васильев. Он убеждён: цель философской защиты положений здорового смысла состоит в доказательстве их каузальной действенности. Реализация её связана с рисками, выражающимися в различной форме: «конфликта» философских

концепций с установками здорового смысла, парадоксах и «тотальном скепсисе», порождёнными поверхностной философской рефлексией, философских «вымыслах», связанных с «концептуальной экстравагантностью» и увлечённостью тем, что находится за пределами повседневности [2. С. 251]. Автор «Трудной проблемы сознания» ставит вопрос о том, справляется ли философия сознания с этой задачей?

Поскольку речь идёт об установках здорового смысла в отношении сознания, имеет смысл их артикулировать: человек обладает сознанием; не только я, но и другие люди имеют сознание; сознание зависит от мозга; сознание есть нечто особое, внутреннее; наше сознание влияет на наше поведение; сознание отличается от физического мира, события в котором имеют физические причины; человек непосредственно контактирует с миром вещей, т. е. мы воспринимаем сам мир, а не его отражение.

Однако, следует констатировать тот факт, что «защитный пояс» философских концепций сознания содержит идеи, не согласующиеся с положениями здорового смысла. Так, панпсихизм со своей идеей о всеобщей одушевлённости вступает в явное противоречие с интуициями здорового смысла. Эпифеноменализм в этом аспекте «более прав, чем не прав», но и его положения расходятся с установками здорового смысла. Эта теория не отрицает реальности квалиа, но отвергает аксиому здорового смысла о влиянии сознания и содержит положение, согласно которому поведение человека не зависит от его сознания.

О чём могут свидетельствовать философские противоречия здоровому смыслу в понимании сознания? *Во-первых*, о том, что здоровый смысл не является критерием истинности философских положений, что истины здорового смысла не гарантируют истинности основанных на них утверждений. *Во-вторых*, что противоречия здоровому смыслу подтверждают иллюзорность обыденных представлений о сознании [2]. Возможны и другие причины, объясняющие расхождение между положениями философии сознания и установками здорового смысла. Философская система, радикально расходящаяся с принципами здорового смысла, не может рассчитывать на серьёзное признание, — такова позиция В.В. Васильева. В качестве не противоречащей установкам здорового смысла он предлагает концепцию локального эмерджентного интеракционизма. Её суть — непосредственно осознаваемые человеком чувственные данные есть причины, вызывающие определённые изменения органов чувств и мозга. Всё человеческое познание, по его мнению, построено на базовом принципе здорового смысла — принципе переноса прошлого на будущее. Этот принцип и был положен в основу его концепции.

Принцип тождества прошлого и будущего принадлежит здоровому смыслу не как тезис (этот принцип выявляется посредством рефлексии),

но как его установка, неявный исток других положений здравого смысла. Суть аксиомы тождества: каждое сингулярное событие имеет причину, причина — ряд прошлых событий (прошлая история). Реакция на конкретную ситуацию зависит от индивидуальных (квалитативных) историй, существующих на уровне ментальных образов. Ни искусственный интеллект, ни зомби, ни мозг, лишённый квалитативной памяти не способны в принципе воспроизводить естественное (обыденное) поведение человека. Мозг — локальная физическая система, поведение которой определяется не только физическими, но, в том числе, и квалитативными ментальными состояниями. Порождая сознание, мозг изготавливает для себя инструмент удержания индивидуализированного прошлого опыта — приватное пространство для ментальных состояний. Такое пространство возникает при участии квантовых эффектов. Автор концепции признаёт, что такое объяснение может быть принято, если допустить, что на уровне процессов в мозге происходят не только «классические», но и «неклассические» эффекты. Интерпретации квантовой механики, допускающие участие человеческого сознания в детерминации физических процессов, существуют. Такое видение решения «трудной проблемы сознания», по мнению автора концепции, позволяет избежать концептуальных тупиков, защищает установки здравого смысла относительно влияния сознания на поведение и не противоречит положению о том, что события в физическом мире обусловлены физическими причинами.

Здравый смысл является основой всех форм сознания. В истории философии известны позитивные и негативные интерпретации здравого смысла. К «позитивным» относят интерпретации повседневности Дж. Беркли, Д. Юма, шотландской школы, позднего Л. Витгенштейна и др. «Негативные» интерпретации здравого смысла характерны для немецкой философии (И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Ницше, З. Фрейда, М. Хайдеггера, Э. Гуссерля).

Трактовка здравого смысла как общепринятого мнения, общепринятых норм связана с именем А. Шефтсбери, утверждавшим: частное уступает общему. Однако его интересует вопрос: кто является «законодателем» здравого смысла? Интересна его позиция в отношении роли здравого смысла в познании: следует придерживаться здравого смысла и не переходить за его рамки [4].

Иное понимание здравого смысла у представителей шотландской школы (Дж. Битти и его последователи), которые полагали ошибочным отождествление здравого смысла с общим мнением, общим смыслом и высказали идею о наличии врождённых принципов здравого смысла. В их интерпретации здравый смысл противопоставлен разуму как способности к умозаключениям. Дж. Битти трактует здравый смысл как природную способность ума интуитивно постигать истину и также интуитивно, без последовательной аргументации, независимо от воли всех или большинства, воздей-

ствовать на всех или на большинство. Другие представители этой школы (Т. Рид, Д. Стюарт) исходили из идеи, что здравый смысл — это и есть интуитивный аспект разума. По мнению Т. Рида, человек изначально обладает неким набором недоказуемых и не нуждающихся в доказательстве самоочевидных положений, которые образуют основу здравого человеческого рассудка. Для «шотландцев» философия — как сфера деятельности, основанная на здравом смысле, который в структуре обыденного сознания является неформальным критерием рациональности.

Сферой рождения истин здравого смысла является повседневность. Являясь философской категорией, повседневность не имеет определения, но имеет субстанциальную и функциональную интерпретации [3]. Суть субстанциальной трактовки повседневности: естественный, нерелексирующий человек представляет мир повседневности как первичную и автономную реальность, существующую как бы сама по себе. Функциональная трактовка повседневности отвергает идею её автономности и исходит из того, что предназначение повседневности состоит в установлении отношений между: а) реальностью и знаниями о ней, б) знанием и языком, в) языком и реальностью. Знание формулирует смысл реальности, язык предоставляет смыслу знак и выделяет объект реальности как область значения. Механизмом регулирования этих отношений выступают формально не оформленные прагматические установки индивидуального сознания в контексте конкретной ситуации. Функциональная интерпретация разрушает «монологичный» облик повседневности и формирует представление о ней как изменчивой, фрагментарной, проблематичной сфере. Ответ на вопрос, чем является повседневность, зависит от точки зрения. Так, в методологическом аспекте повседневность есть статистический образ мира с исключительно стабильными основаниями человеческой жизнедеятельности, а с феноменологической точки зрения повседневность — это её мифы, её истории.

В понимании здравого смысла в философии сложились рационалистическая и гуманистическая традиции. Рационалистический подход к здравому смыслу берёт своё начало с Р. Декарта: здравый смысл — это универсальное человеческое качество; истины здравого смысла имеют интуитивную природу; в силу своей всеобщей очевидности и одинаковости они не нуждаются в доказательстве. Источником гуманистической традиции в понимании здравого смысла являются положения об ограниченности возможностей теоретического познания и наличии венаучных истин, а также предположение, что достижение истины возможно и за пределами научной рациональности. В качестве альтернативы научной рациональности выдвигается здравый смысл индивидуального сознания. Однако здравый смысл как метод познания не может обеспечить достаточную достоверность результата познания, к нему неприменимо требо-

вание воспроизводимости процедуры познания и её результата, и в этом состоит его уязвимость как метода получения нового знания.

Гуманистическая традиция понимания здравого смысла предполагает нравственное совершенство автора суждений здравого смысла, в котором видится необходимое условие доверия к ним в качестве истинных. При таком понимании здравого смысла он предстаёт как уникальное человеческое качество, проявляемое в отдельных «случаях» [5. С. 93]. Таким образом, если в рациональной традиции здоровый смысл понимается как логическая способность подведения частного под общее, свободная от каких-либо нравственных принципов, то гуманистически понятый здоровый смысл — это не только знание, но и проявление нравственной, духовной добродетели. По сути дела критерием истинности гуманитарного знания, источником которого является здоровый смысл, выступает высокая нравственность «элитарного» индивидуального сознания.

На основе идей гуманистической традиции возникла герменевтическая концепция здравого смысла Х.Г. Гадамера. Её суть выражена в положении: здоровый смысл есть способ понимания человеческого бытия и автономный источник истины в тех сферах, на которые научные методы не распространяются. «Герменевтический» здоровый смысл — это ненаучный метод познания и вненаучный источник истинного знания в обыденной области. Специфика этого метода заключается а) в интуитивной способности непосредственного усмотрения в конкретном всеобщего; б) в неметодологическом способе постижения гуманитарных истин — нет принципов, нет правил, нет процедур его применения. В отличие от рационалистически понятых истин здравого смысла, обладающих универсальностью, гуманистически и герменевтически интерпретированный здоровый смысл как способ постижения истин по своему происхождению уникален — он является прерогативой «немногих», а потому его истины, чтобы быть воспринятыми, *во-первых*, нуждаются во «внешнем» доверии, а, *во-вторых*, — в такой риторической обработке, которая могла бы обеспечить убедительность этих истин. Однако условием взаимодействия постигающего истины и воспринимающего их является здоровый смысл как «общий» разум [5. С. 98].

Истины здравого смысла в философии сознания уместны как исходные установки и возможны как интуитивный результат. Однако, если мы рассматриваем повседневность в феноменологическом смысле — как некое цельное мифоподобное пространство, в котором естественный человек в нерелексивном состоянии для понимания окружающего действительности и ориентации в нём ищет смыслы, и в поисках этих смыслов творит мифы и мифические обоснования, а находя смысл обретает силу, и сила его — в знании, то возникает вопрос: Какова специфика этого знания? Положение, что обыденное знание обычного человека в обычном состоянии есть миф, имеет основа-

ния [6]. Но если мы, исходя из разумности человека, признаем обыденное знание соответствующим здравому смыслу, то возникает ещё один вопрос: Как соотносятся между собой истины здравого смысла и истины мифа?

Если принять рациональную трактовку здравого смысла как универсальной способности, а истины здравого смысла как всеобщее и очевидное знание, то отсюда следует, что способность мифотворчества также является универсальной. Однако истины индивидуальных мифов имеют субъективный статус. При этом и истины здравого смысла, и истины индивидуального мифотворчества представляют собой системный результат, с включением в него интеллектуальных чувств (сомнений и доверия), эмоциональных переживаний и ценностей (лично значимых — преимущественно для индивидуального сознания, общезначимых — для здравого смысла); смыслов и значимостей. Логическое значение такого результата — вероятность. При этом, обыденное сознание стремится к восприятию целого с учётом второстепенного и случайного и на уровне здравого смысла, и на уровне мифа, и оба случая представляют собой интеллектуально-чувственный процесс внутри практической деятельности.

Ведущим средством обыденного познания является метод проб и ошибок, а «твёрдое ядро» повседневного знания составляют знания, не зависящие ни от контекста, ни от конкретной социальной группы, — это истины здравого смысла, специфика которых, по мнению Д. Мура, — в критериях их истинности: человек не знает, каким образом он знает об истинности суждений здравого смысла, но именно его убеждённость в их истинности есть свидетельство их истинности [7. С. 140]. Однако такая же ситуация характерна и для сознания в состоянии «мифичности»: достаточных обоснований в том, что это так, нет, а убеждение есть.

Признавая истинность интуиций здравого смысла, философия, по меткому замечанию Д. Мура, допускает суждения, не согласующиеся с истинами здравого смысла. Причина подобного явления — в трудностях анализа «чувственно-данного» в суждениях здравого смысла, которое, являясь только частью чего-то, делает истинность философско-логического анализа суждений здравого смысла лишь возможной. Таким образом, и мифологическое знание, и философский анализ истин здравого смысла, и сами истины здравого смысла имеют «одну на всех» характеристику — они не имеют достаточных обоснований, и в этом смысле имеют равные права на существование. Один из авторов «Анализа повседневности», И.Т. Касавин, утверждает: «Повседневность умирает в безумии, если не черпает силы из мифа» [3. С. 86]. На взгляд автора данной статьи, с учётом принятых в отношении истин здравого смысла положений, эта мысль может быть скорректирована: «Повседневность умирает в безумии, если не черпает силы из мифа ... и игнорирует истины здравого смысла».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дрейфус Х., Дрейфус С. Создание сознания vs моделирование мозга // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). — М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 401–432.
2. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. — М.: Прогресс-Традиция, 2009. — 272 с.
3. Касавин И.Т., Шавелёв С.П. Анализ повседневности. — М.: Канон+, 2004. — 431 с.
4. Шефтсбери А. Эстетические опыты. — М.: Искусство, 1975. — 543 с.
5. Шестакова М.А. Функции здравого смысла в герменевтике Гадамера // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. — 1999. — № 4. — С. 90–100.
6. Мигуренко Р.А. Проблема мифотворчества в горизонте индивидуального сознания // Вестник Томского государственного университета. — 2010. — № 339. — С. 57–61.
7. Мур Д.Э. Защита здравого смысла // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). — М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 130–154.

Поступила 11.04.2011 г.

УДК 176+177.6

РУССКИЙ ЭРОС: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

И.В. Брылина

Томский политехнический университет
E-mail: ibrylina@yandex.ru

Представлен анализ состояния проблемы пола и любви в истории русской философии от истоков до наших дней. Рассмотрены три концепции любви (Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и В.В. Розанова) и попытки их синтеза в XX в. и их развитие в XXI в. в концепции синергичной антропологии.

Ключевые слова:

Философия пола и любви, философская антропология, феномен Русского Эроса.

Key words:

Philosophy of sex and love, philosophical anthropology, the phenomenon of Russian Eros.

Предпосылки становления философии любви в России

Проследивая истоки русской философской культуры можно увидеть, что ее формирование связано с принятием Русью христианско-византийского вероучения в конце X в. Характерной особенностью византийской культуры было осознание себя «Новым Римом», т. е. осознание единой непрерывной традиции, связывающей римскую античность с византийским средневековьем. Распространение христианской культуры на Руси было одновременно и распространением античной культуры, своеобразно воспринятой и преобразованной христианством. На протяжении многовекового развития христианство сформировало устойчивую традицию рассмотрения сердца и любви как особых способов познавательной деятельности религиозного чувства. Свойство любви, как утверждал Св. Иоанн Златоуст, таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных людей, а одного человека [1. Т. 1. С. 149 – 162].

Русская культура с древнейших времен восприняла христианское учение о любви и сердце. В древнерусском памятнике XI в. «Слово о законе и благодати» Киевский митрополит Иларион основной причиной крещения князя Владимира считал тот факт, что «взглянуло на него око благого Бога, и воссиял разум в сердце его» [2. Т. 1. С. 54]. «Разум, воссиявший в сердце» и «зрячие очи серд-

ца» — это не просто образные метафоры древности, а следование традиции христианского вероучения о сердце и любви. Христианское учение о сердце и любви в русской религиозной культуре просуществовало вплоть до начала XX в. Многие философы, писатели и поэты в своем творчестве обращались к глубинному символу сердца. Русские создали уникальную «метафизику сердца», дополнившую западноевропейскую «метафизику разума» [3. С. 192].

Особенно яркое воплощение это учение приобрело в творчестве украинского мыслителя XVIII в. Г.С. Сковороды, стоявшего несколько особняком от магистрального пути развития русской культуры того времени. Основные сочинения им были написаны в форме платоновских диалогов, и настолько полно и подробно затрагивали проблемы понимания таких христианских понятий как вера, сердце и любовь, что есть все основания считать, что именно им были заложены основания для формирования особого учения о метафизике любви и философии сердца. Почти во всех сочинениях Г.С. Сковороды тема «любви и сердца» доминирует над другими проблемами. По его убеждению, любовь является собой вечный союз между Богом и человеком. В одном из первых диалогов «Наркис» мыслитель дает определение любви: «Вот любовь! Знание божие, вера, страх и любление Господа — одна-то есть цепь!» [4. Т. 1. С. 155]. Всепроницаю-